



## JOHANN ADAM MÖHLER Y LA TEOLOGÍA ACTUAL: REVELACIÓN-IGLESIA-ECUMENISMO

HARALD WAGNER

Ilmo. Sr. Decano, estimados colegas, señoras y señores:

Por desgracia no hablo español, aunque lo entiendo bien, pero sí hablo italiano y quisiera expresar en esta lengua, tan cercana a la española, mi agradecimiento por la invitación, y también los cordiales saludos del «Johann-Adam-Möhlert-Institut» de Paderborn y de su director Prof. Aloys Klein.

Hoy, 6 de mayo de 1996, celebramos el Segundo centenario del nacimiento de J. A. Möhler, teólogo famoso de la Iglesia universal.

Jean-Pierre Torrell afirmaba en un artículo en 1989 que el Papa Pablo VI veía en Möhler una de las grandes figuras teológicas del siglo XX. A menudo se había referido a él en relación con la teología del Concilio Vaticano II. Pablo VI llevaba razón. A continuación ilustraremos cómo Möhler es uno de los grandes inspiradores de la teología actual.

*Tesis I: Más de cien años antes del Concilio Vaticano II, Möhler considera la Revelación en perspectiva trascendental-cristológica, personal e histórico-salvífica*

Ante todo debemos retener un dato: El hombre es uno de los temas principales de la teología de Möhler.

En la Introducción a la *Simbólica* formula Möhler una afirmación digna de ser pensada y atendida: «La cuestión occidental atañe solamente a la antropología cristiana, pues luego se verá claro que todo lo demás que

con ella puede enlazarse son sólo consecuencias forzosas de la respuesta que se dió a la cuestión antropológica, planteada por los reformadores». Esta afirmación tiene ciertamente una índole controversística. Lo mismo vale, por lo demás, a la frase del § 48 de la *Simbólica*: «Lo repetimos de nuevo: Lutero nunca tuvo claro lo que significa que la Palabra se ha hecho carne, hombre».

El axioma principal del Cristianismo es el principio encarnatorio («caro est cardo», para decirlo con la antigua Iglesia). La obra salvífica de Dios significa el hombre, significa el hombre liberado en su misma humanidad. La idea directriz es la armonía de la pluralidad de los hombres que «esparcidos por todo lo descubierto de la tierra, libres y dueños de sí para echar por cualquier vereda a la derecha o a la izquierda, forman, sin embargo, sin menoscabo de sus peculiaridades individuales, una gran hermandad y son como encarnación de la idea de la reconciliación de los hombres con Dios, que, por eso justamente, están también reconciliados entre sí» (§ 37). Algo más adelante dice que la Iglesia o la Revelación (la Iglesia está implicada en la «finalidad» de la Revelación) apunta al «ennoblecimiento religioso y moral del hombre entero». La plenitud del hombre, se dice —siempre en el § 37—, «no es un ente de razón, un fantasma vano o un reflejo de una vida interior perversa». Los impulsos del Cristianismo «liberan al hombre interior y operan la más pura humanidad. Y es así que también de esta expresión podemos aquí servirnos, desde el momento que Dios se hizo hombre».

Aquí encontramos —no sólo insinuada— una teología orientada antropológicamente al fundamento encarnatorio. Ciertamente la mirada acostumbrada a la perspectiva histórico-teológica atribuirá este reconocimiento a los influjos del Romanticismo, que redescubrió la individualidad del hombre. Pero es legítimo decir: en Möhler tuvo la teología al teólogo que supo poner este redescubrimiento en armonía teológica con la fe cristiana. Esta inspiración llegó en su desarrollo más allá del siglo XIX. Continúan los problemas en aclarar más exactamente la relación entre el «desde arriba» y el «desde abajo» de la Teología (de la Cristología).

Intentemos ahora relacionar el tema antropológico con las dimensiones de «Revelación» e «Historia».

La pregunta por el sentido de la Historia es para Möhler idéntica a la pregunta del hombre sobre sí mismo. Lo que no significa, ciertamente, que el hombre genere la historia como producto más o menos casual, por así decir, de su actividad. El hombre del que se trata es siempre del hom-

bre orientado hacia Dios, que alcanza su plenitud en su libre actividad hacia Dios, asumiendo y realizando libremente la oferta divina de salvación. De manera que la religión no es una «parte» sino el «núcleo de la Historia» (GS II, hg. v. Döllinger, *Einleitung in der Kirchengeschichte*, 261-290, 283).

Nos recuerda a Karl Rahner cuando Möhler entiende la Revelación no como algo que adviene «desde fuera», sino como el autocomunicarse de la Palabra divina al hombre que, de este modo, resulta motivado hacia su autorrealización y plenificado en esta autorrealización. La Palabra de Dios, es decir, la Revelación nunca adviene sólo en acontecimientos transmitidos históricamente (los signos y milagros son mediados históricamente, incluso la sagrada Escritura es Palabra de Dios en palabra humana). Estrictamente, la Revelación no es algo que emerge en una historia humana ya dada, sino que genera, funda historia (como lugar y medio del encuentro entre Dios y el hombre).

La Revelación es la clave de sentido y el punto culminante de esta historia. Por esto dice Möhler que la Historia es «el plan eterno de Dios con la humanidad —que se desarrolla en el tiempo— de disponerse en ella por medio de Cristo una digna adoración y glorificación» (ibid. 263). Si la Revelación es esencialmente la autocomunicación del Logos divino, «entonces el significado de la entera Historia no puede de nuevo ser otro sino el de llevar a cabo a lo largo de los siglos el despliegue del reinado total de la Gracia y la Sabiduría traído por el Hijo de Dios» (ibid. 266).

Los fenómenos históricos son estructurados, por así decir, cristológicamente; reciben su sentido a la luz de la encarnación. Esto vale no sólo para el proceso revelador mismo, sino para la eficacia constante de esta Revelación en el transcurso del tiempo. La historia de la humanidad, marcada por Dios con esta orientación, la concibe Möhler como «la serie de desarrollos del principio de vida y de luz comunicada por Cristo a la humanidad, para unirla de nuevo con Dios y para hacerla apta para su glorificación» (ibid. 272). Sólo vista desde Dios permanece la historia transparente en su más íntimo sentido.

Pero la historia en su globalidad no se convierte por ello, como podría malentenderse, en una historia de la emergencia de Dios. La relación del hombre se fundamenta en el acontecimiento único de la muerte y resurrección de Jesús, que no cabe deducir especulativamente. La historia es una mutua interacción de la libertad humana y la divina; es encuentro entre Dios y el hombre en mediación encarnatoria. Fuera de este encuentro mismo, no puede mostrarse que es Dios quien ahí viene hacia nosotros.



Sin embargo, los contenidos concretos y los medios de la Revelación son «exteriorizaciones, representaciones, revelaciones del espíritu cristiano en cuyo centro debemos encontrar aquello que, desarrollado a partir de él, hemos comprender y juzgar debidamente» (ibid. 282ss). El espíritu de la comunión cristiana, el de la Iglesia, nos hace reconocer lo que sea Revelación e historia de la fe sin que, por así decir, nos coaccione.

La Revelación es la comunicación en nosotros de la historia de Jesús, la impresión de esta historia en nuestros corazones por medio del Don del Espíritu Santo, del que procede la Iglesia. Por este motivo la Iglesia es órgano y exteriorización de lo divino. «Al fundar el Salvador por medio de su Palabra y su Espíritu una comunidad en la que su palabra permaneciera vital, le confiaba justamente la misma palabra para su custodia y expansión; la depositó en ella de manera que, desde ella, se originara siempre la misma fuerza, eternamente nueva y fresca, creciera y alcanzara a su alrededor» (ibid. 390).

Para el encuentro personal con Cristo, que constantemente permanece como el testimonio originario de la fe, se llega sólo por medio de la aceptación del testimonio y de la autoridad de la Iglesia, así como por la participación en su vida de confesión de fe, en su vida litúrgica y diaconal. Su tradición es pues algo totalmente distinto de una transmisión mecánica de verdades. La Tradición es el proceso vital ininterrumpido del hacerse presente de Cristo por medio de la Iglesia como comunión de los creyentes, y por medio de la institución del Apostolado, de la regla de la fe y especialmente de la sagrada Escritura, en cuanto documento decisivo de su origen, al que debe remitirse en lo que respecta al contenido de la doctrina.

A la pregunta: «¿Cómo podemos alcanzar la verdad de Cristo hoy?» el católico debe decir: No simplemente por el estudio de la Escritura, sino que yo alcanzo la recta comprensión de la sagrada Escritura en cuanto Palabra de Dios por medio de la participación en el sentido total de la Iglesia, que se transmite históricamente. Este sentido total es, no obstante, la Tradición en sentido subjetivo, y debe transformarse constantemente en Tradición objetiva (Símbolos de la fe, formas litúrgicas, etc.).

Justamente porque el hombre finito está finalizado en Dios, no encuentra en su mundo el Absoluto previamente, sino en Dios mismo, que se le acerca. La Historia es movimiento hacia Dios, el cual se ha convertido, por medio de su Revelación como origen y fin en Cristo, en centro del hombre y de su autodespliegue en la historia.

*Tesis II: La ecclesiología de Möhler es precursora de aspectos principales de nuestra comprensión contemporánea de la Iglesia*

1. En primer lugar debemos recordar un hecho constatado, aunque no siempre considerado suficientemente. Después de que el Papa León XII hubiera confiado de nuevo el Collegium Romanum a los jesuitas en 1814 —la actual Universidad Pontificia Gregoriana de Roma—, enseñaron allí los teólogos Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader y Johann Baptist Franzelin.

Estos teólogos, junto con otros como R. Cercia, A. Bellerini y Fr. X. Patrizi, la llamada «Escuela Romana», llegó a imponerse. Su influjo no se limitaba en absoluto a Roma. En todo caso, allí disponían de un estudiantado internacional. Passaglia, Schrader y Franzelin (Schrader y Franzelin, de lengua materna alemana) desempeñaron tareas en el Collegium Germanicum como Prefecto de Estudios y Repetidores, y por este motivo tuvieron ya influencia directa sobre estudiantes que más tarde asumieron puestos importantes en Alemania, también en el ámbito de la teología científica. Baste recordar a M. J. Scheeben, que estudió en Roma entre 1852 y 1859. Por lo demás, Schrader fue profesor en Viena desde 1857, y representó directamente la «Escuela Romana» en los países de lengua alemana. H. Denzinger, J. Hergenröther, Fr. S. Hettinger, H. Harter y F. Stentrup fueron teólogos formados igualmente en Roma.

¿Cuáles son los rasgos de esta Escuela? La conexión de la reflexión sistemática y la histórica, en una visión global y orgánica de la teología; el intento de una apertura del pensamiento neotomista por medio de un enriquecimiento bíblico y patristico (por este motivo se produce el final de la «Escuela Romana» con la Encíclica «Aeterni Patris» de Leon XIII en el año 1878); su insistencia en el carácter misterico de la fe cristiana, así como su pregunta acerca de lo fundamental en el cristianismo.

La cercanía intelectual con Möhler es tan evidente —aunque podría ilustrarse más en detalle— que Yves Congar puede establecer la siguiente genealogía: «Möhler genuit Passaglia, Passaglia genuit Schrader; Passaglia et Schrader genuerunt Scheeben et Franzelin». Es conocido el influjo de las ideas de Möhler, especialmente aquellas de «La Unidad». Schrader fue probablemente coautor de la Ecclesiología de Passaglia. Schrader y Franzelin son coautores del esquema «De Ecclesia» que, por razones conocidas, no fue publicado. En todo caso, la tesis directriz es la afirmación fundamental de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, pensamiento que es tan central e importante en Möhler. Siguiendo a Möhler, Franzelin defendió esta idea tan

vehementemente que en él «Möhler se halló presente en este Concilio» (así dice literalmente Geiselmann).

Dicha visión ya no pudo ser olvidada en adelante. Esta descripción esencial de la Iglesia viajó, a través de la «Mystici Corporis» del Papa Pío XII (1943), hasta la teología preconiliar y conciliar, de tal manera que fue la columna central del primer esquema presentado al Concilio Vaticano II, y permaneció como tal en el texto definitivo («Lumen Gentium»), junto con la categoría «Pueblo de Dios». Möhler se muestra así, en este lugar concreto, como padre de la teología contemporánea.

2. Veinte años tras la conclusión del Concilio Vaticano II, el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 constató formalmente: «La eclesiológia de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio». La comunión en sentido pleno no es un tema entre otros muchos, sino más bien el tema en todos los temas. En el Concilio como tal se trata de:

- la comunión intensiva y renovada de la Iglesia Católica;
- la comunión de todos los cristianos, que ha de ser promovida más intensamente;
- la nueva conciencia y afirmación de la comunión de todos los hombres;

y en todo y sobre todo:

- la comunión con el Dios trinitario.

Johann Adam Möhler ha contribuido a todos estos temas esenciales. Ha preparado el Concilio sin saberlo; todos sus redescubrimientos se encuentran de nuevo en las afirmaciones conciliares; él nos puede ayudar a comprenderlas mejor y recibirlas más conscientemente. En realidad, Möhler se encuentra, con uno u otro texto, no tanto alrededor o en una zona previa al Concilio, sino que toda su teología ocupa un lugar central. Esta trata de aquello que testimonian los Padres conciliares: de la comunión por, con y en el Dios trinitario.

Poco después de la muerte de Möhler las «Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland» publicó unas anotaciones hasta entonces inéditas, con la observación de que los amigos de Möhler «le encontrarían y reconocerían en ellas absolutamente». Al término de la lectura de la «Vida de Jesús» de David Friedrich Strauß, Möhler había situado los peligros que amenazadoramente giraban en su entorno. Los caracterizaba escueta y claramente. Cuando Möhler habla de ellos, aparecen ante la vista las tendencias que, en nuestros días, muestran «un Jesús sin Cristo», «un



Cristo sin el Hijo de Dios, un Hijo de Dios sin Iglesia, una Iglesia sin culto, un culto sin sacerdocio, un sacerdocio sin víctima ofrecida, una víctima sin re-presentación, una re-presentación sin caridad, una caridad sin fe, una fe sin obras».

Tras un breve impulso que siguió viejos derroteros, Möhler dio la respuesta en la totalidad de su teología. Su recomienzo interior aparece de la manera más impresionante en su genial primicia «La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo». Impulsado por el pensamiento del Romanticismo, Möhler contempla no sólo el hombre en cuanto individuo, sino también la comunión.

Sí, el individuo *necesita* la comunión. Dice: «La necesidad de comunión que se expresa en todo hombre (...) sería totalmente incomprensible si cada uno para sí mismo, e igualado a un dios, todo lo sabe, posee toda la verdad y la vida en sí, se basta a sí mismo bajo cualquier aspecto. Toda vida común se origina y se mantiene por medio del sentimiento, o lúcido conocimiento, de la necesidad y carencia de la comunión; y en la idea condicionada por esta situación, de que sólo en el vínculo de la más estrecha unión con los demás puede superarse la propia limitación e incapacidad» (§ 37). El puro individualismo no tiene ojos para la contingencia, y el nexos social es presupuesto para la humanidad del hombre.

Möhler también reconoció —casi proféticamente, si miramos el siglo XX—, la amenaza de la colectividad para el individuo. El influjo de la comunidad no debe convertirse en una presión colectiva. «El poder de la colectividad en la que vive el hombre es tan grande que, por regla general, siempre imprime su imagen en aquél que se incorpora a su círculo: bien se entregue a la verdad o a la mentira, bien se dedique a sublimes esfuerzos o impulse sólo cosas indignas, siempre configurará así a sus camaradas» (§ 37).

Sólo ya con estos planteamientos aparece Möhler absolutamente actual: ¿cómo se asocian entre sí la individualidad (libertad individual) y la comunidad (exigencias de la comunidad)? ¿dónde termina la comunidad que impulsa al individuo, donde comienza la coacción del colectivo? Heinrich Engel ha mostrado en su tesis doctoral (en Bonn) la fecundidad de tales intuiciones, ya simplemente para el ámbito pedagógico. En Möhler es apenas posible una separación entre cuestiones «puramente» antropológicas o filosóficas de una parte y teológicas de otra. Esto se debe a que los aspectos antropológicos alcanzan su verdadero objeto en las cuestiones soteriológicas y eclesiológicas. La Iglesia es comunidad, pero es una comunidad totalmente especial. Así dice Möhler ya en la Introducción de la *Simbólica*:

«La distinción entre lo individual y lo común supone una comunidad muy desarrollada y, a la par, totalmente fundada en la historia, en la vida y la tradición, y sólo en la Iglesia católica es posible».

Volvamos a su primera obra, «La Unidad».

Cuando Möhler envió un ejemplar a su amigo y compañero de curso Joseph Lipp, le confiaba: «Mucho tiempo hace que no recibes nada de mí; ahora me doy a ti a mí mismo, la imagen de mi ser más íntimo y verdadero, la fiel exposición de mis ideas sobre el cristianismo, Cristo y nuestra Iglesia. En muchos puntos hallarás un cambio que se ha operado en mí mismo». Möhler describía esta revolución, y la conversión implicada, de este modo: «Antes sólo tenía la palabra, sólo el concepto de Cristo; ahora tengo por lo menos otro completamente distinto, y una voz interior me dice que es el verdadero, por lo menos que el verdadero quiere emerger en mí. El estudio serio de los Padres ha removido en mí muchas cosas; en ellos he descubierto un cristianismo tan vivo, cristiano y lleno, y Cristo ha querido que no leñera yo sin fruto a aquellos a quienes El animó y suscitó para su defensa».

El programa que surgía de esta experiencia, de este conocimiento y decisión, viene formulado en el prólogo a su primera obra: «El Padre envía al Hijo y éste al Espíritu. Así vino Dios a nosotros. Pero nosotros seguimos camino inverso para llegar a El: el Espíritu Santo nos lleva al Hijo y éste al Padre. Así he querido comenzar por lo que, en nuestra cristianización, es cronológicamente lo primero». En estas palabras se nos desvela una clave de su primer gran escrito que, simultáneamente, inaugura el modo de acceso a su empresa teológica general. Su obra primeriza está dedicada a la acción del Espíritu Santo en el proceso del hacerse cristiano y del hacerse de la Iglesia. Tras este primer impulso se concentran los esfuerzos sobre todo en el «signo» del Dios-Hombre. Al término de su obra, Möhler movilizará apasionadamente su tarea hacia los órdenes de la creación y la salvación vistos, comprendidos y mediados desde el Padre y hacia el Padre.

Este enraizamiento de la entera teología de Möhler en el misterio del Dios trinitario está relacionado con las intenciones centrales del Concilio Vaticano II. Fue significativo que en el Concilio se revisara, entre otros, el primer borrador sobre la Iglesia, y que no se comenzara, como se había propuesto, hablando de la jerarquía sino con el testimonio trinitario sobre el «misterio de la Iglesia», al que siguió un capítulo sobre el «Pueblo de Dios. Lo que correspondía a aquello que Möhler apuntaba como «Idea» de la Historia de la Iglesia. El quería designar con esta expresión el principio vital nuclear y centrante de la Iglesia, «la fuerza interior constantemente



activa y creadora». En 1826 enseñaba Möhler en sus lecciones de Historia de la Iglesia: «Cristo actúa por el Espíritu Santo en los fieles y los constituye en unidad. Así pues, la unidad cristiana vital, que todos los fieles forman en Cristo una vida común, parece ser la única idea verdadera».

Tres años más tarde, un estudiante, que con el tiempo fue su sucesor en la Cátedra de Tubinga, y después obispo de Rottenburg, Karl Josef Hefele, hizo notar en las clases impartidas por Möhler su profundización en esta verdad básica. Esta verdad pone en evidencia que, al esforzarse por profundizar en el misterio de la Iglesia, no hay que derivar en una discusión teórica, sino concentrarse en lo esencial, que en todo momento es ofrecido como nuevo y que será recibido como nuevo; dicho esto con palabras del propio Möhler: «El mantenimiento constante de la Iglesia es una eterna repetición de su comienzo, una creación de Cristo eternamente nueva. La Iglesia no envejece. De igual modo que el Espíritu de Cristo está en ella constantemente el mismo, así es también la fe, por la que cada uno recibe el Espíritu divino, la misma desde el inicio y a lo largo del tiempo. Cambian sólo las generaciones y los individuos, pero Cristo y el Espíritu Santo permanecen eternamente, y también con ello la palabra de Cristo. Cristo mantiene consigo eternamente su palabra, su doctrina y su comprensión verdadera. Pero el mismo Espíritu divino se halla tanto en los creyentes individuales como en el Todo».

Esta interpretación de la «communio» por parte de Möhler se corresponde plenamente con la del Sínodo extraordinario de obispos de 1985. A la pregunta de qué se significa con este concepto y de cómo se lleva a cabo la «communio», responde la relación final del Sínodo: «Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos». De acuerdo con esta afirmación, el título de esa Relación final es: «La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo». Estas mismas palabras podrían encontrarse entre las afirmaciones centrales de Möhler que exponen cómo la comunidad donada por el Dios trinitario, que es vivida en y con Él, vive como «comunidad de lo sacro y de los santos». Es de un modo particular una comunidad dada en todo por Dios.

En su obra primeriza escribe Möhler: la Iglesia «es la reconciliación de los hombres con Dios hecha realidad por obra de Cristo; y justamente por estar reconciliados con Dios, se reconcilian entre sí por obra también de Cristo y, por la caridad en El, forman una unidad con El y también entre sí y, pues la forman, también la representan. Tal es la esencia íntima de la Iglesia católica» (§ 64). A la reconciliación de todo corresponde la

unidad en todo. Más concretamente esto significa para Möhler: «se satisfacían las necesidades de todos y daba a todos un saludable mantenimiento. Todos se movían libre y alegremente, obrando unos sobre otros y apoyando un miembro a otro. Fe y reflexión sobre la fe se compartían y reflujaban una sobre otra. Todos juntos formaban un gran todo orgánico, animado por el Espíritu: los individuos crecían y el todo prosperaba» (§ 42). Esta unión solidaria de todo entre sí, en la que cada uno debe recibir y dar, determina también la imagen de la Iglesia en la obra más conocida de Möhler, en su *Simbólica*. Entusiasmado habla de «los innumerables espíritus que armónicamente se mueven y compenetran y, esparcidos por todo lo descubierto de la tierra, libres y dueños de sí para echar por cualquier vereda a la derecha o a la izquierda, forman, sin embargo, sin menoscabo de sus peculiaridades individuales, una gran hermandad y son como encarnación de la idea de la reconciliación de los hombres con Dios, que, por eso justamente, están también reconciliados entre sí» (§ 37).

El informe de un contemporáneo, el obispo confesor Konrad Martin, puede clarificar el rápido efecto que produjo la *Simbólica* de Möhler tras su aparición. Konrad Martin tuvo que pagar con encarcelamiento y prisión militar su fidelidad al Papa y a la Iglesia. Depuesto por el gobierno prusiano, huyó a Holanda y de allí a Bélgica. En su exilio en Namur bosquejaba *Imágenes de la época*, en las que Würzburg ocupaba un lugar destacado. El obispo Martin informa del impacto que allí causó Möhler: «Justo en los primeros momentos de mi estancia allí acaeció un suceso que llenó de alegría toda la Alemania católica y ejerció un influjo poderoso especialmente sobre los estudiosos de la Teología; me refiero a la aparición de la *Simbólica* de Möhler. Denomino un acontecimiento la aparición de este libro, pues eso es lo que en realidad fue». Cuarenta y cuatro años después de aquel acontecimiento escribe todavía tan entusiasmado como agradecido: «Un libro capaz de remover así los espíritus y que a la vez los haya instruido e ilustrado sobre las cuestiones religiosas y eclesiales más candentes, no había aparecido todavía en Alemania. El hermoso, claro y puro lenguaje, con el que está escrito, lo hizo también absolutamente asequible a los círculos más eruditos y, a medida que pasaban los meses y los años tras su publicación, su lectura constituía uno de los más preciados entretenimientos no sólo en los ámbitos teológicos, sino también en muchos ambientes cultos». Möhler consiguió claramente, a través de su teología, dirigirse de un modo nuevo y remover a muchos creyentes, trascendiendo los círculos especializados, y promoviendo así en todo la solidaridad común. Esta se da en relación con los dones y tareas que se nos confían.

En continuidad con el Vaticano II, afirma la Relación final del Sínodo de 1985: «La misión primaria de la Iglesia bajo el impulso del Espíritu Divino es predicar y testificar la buena y alegre noticia de la elección, la misericordia y la caridad de Dios, que se manifiestan en la historia de la salvación y que llegan a su culmen en la plenitud de los tiempos por Jesucristo, y ofrecerlas y comunicarlas a los hombres como salvación por la fuerza del Espíritu Santo». Con ello cobra extraordinaria importancia la palabra de Dios testimoniada en la Biblia. Como Möhler ya lo expuso, también el Concilio muestra la unión, dada por Dios, *entre Palabra de Dios y Pueblo de Dios*. Lo explica resumidamente la Constitución sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*: «Así pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas». Del mismo modo que las obras completas de Möhler fueron un precedente de estas expresiones, puede resultar muy útil interpretarlas adecuadamente, e introducirlas en el diálogo ecuménico mundial, que hasta ahora aún no ha podido tratar suficientemente esta interrelación vital.

Möhler está persuadido de la convicción del Apóstol de que nosotros solamente en unión «con todos los santos», es decir, con todos los que creen, esperan y aman, podemos «comprender cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento» (Ef 3, 18-19). Esta abarcante intercomunicación se vive en cada momento histórico como comunidad de comunidades y, a la vez, trasciende tiempo y espacio.

A ella pertenecen, en primer lugar, todos los que nos han precedido en la fe. En la fe y en las obras —por tanto, no meramente en ideas— estamos unidos a ellos. Por eso, los estudios histórico-eclesiásticos no significan para Möhler un alejamiento del aquí y ahora hacia un pasado lejano, sino una percepción profunda del presente y una ayuda para hacer lo debido en cada momento, pues «todos los creyentes viven en nosotros, y nosotros en ellos». La experiencia que Möhler hizo con los Padres de la Iglesia es, a sus ojos, sintomática para nuestra inclusión total en el testimonio de aquellos que vivieron y obraron antes de nosotros. En su primera obra sostiene con firmeza: «El principio interno de vida cristiana, la fuerza interna de la fe, sólo del conjunto o totalidad la recibió cada uno, y, en este sentido, todos los creyentes, desde los apóstoles, forman, a través de los tiempos, una unidad. Ahora bien, por modo semejante, la verdadera expresión de la fe interna, la verdadera doctrina, sólo puede determinarse y recibirse



por medio de la comunidad» (§ 10). «Como una necesidad interna, el amor en Cristo por obra del Espíritu Santo une a cada creyente con la totalidad de los creyentes de su tiempo (...), así ese mismo amor lo une con todas las series pasadas, y el creyente no descansa hasta llegar a clara conciencia de la identidad de su serie con las pasadas» (§ 12). Conmovido, contempla Möhler en la así experimentada comunidad con todos «un milagro continuado del Espíritu Divino». Ella es para él «una prueba de su acción constante e inmediata, y lo que más conmueve a quienes son sensibles a lo grande y sublime» (§ 50). En las *Nuevas investigaciones*, en las que Möhler defiende enérgicamente su *Simbólica* frente a la crítica del Profesor Ferdinand Christian Baur, escribe tan entusiasmado como agradecido acerca de la experimentada comunión solidaria con todos: «Ni siquiera una única acción de un justo —empezando por el apedreado Esteban y terminando por el último mártir de la China— se da sin una eficacia dinámica en la totalidad de la vida eclesial, y nuestro presente es el fruto de la acción común con Cristo, incluso del más pequeño creyente verdadero que ha vivido y actuado desde hace dieciocho siglos hasta el momento actual. Su obrar es un miembro en la gran cadena, por pequeño que haya sido».

En el presente, la «communio» vive como *comunidad de comunidades*. No ofrece la forma de un partido unificado ni la de un estado unitario. Es esencial y gratuitamente —por tanto, ni casual ni necesariamente— unidad en la pluralidad. Esto es válido respecto a cada creyente, a las parroquias y comunidades, así como a las Iglesias locales. «Precisamente por medio de las múltiples características propias de cada uno, por medio de su libre desarrollo y de su irrefrenable movimiento, se genera un organismo vivo, brillantemente florido y creciente».

Esta variada multiformidad no se da sin tensiones. Möhler no la valora como un mal necesario; para él la «penetración de lo contrapuesto» es una prueba de la fuerza vital y un impresionante signo de vida. A partir de ella se produce un hecho paradójico con palpables consecuencias: «Puesto que la Iglesia contiene en su unidad todos los objetos y está en todas partes, está en verdad unida con todos». Esto lleva implícito, necesariamente, entre otras cosas, una responsabilidad abarcante y ecuménica.

Una realización fundamental de la Iglesia es la diócesis, la respectiva *Iglesia en el lugar*. La Iglesia una consiste en y consta de «Iglesias locales que están conformadas según el modelo de la Iglesia universal». Esta afirmación fundamental se ha introducido casi literalmente en el nuevo *Codex Iuris Canonici*; el c. 369 afirma: «La diócesis es una porción del pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la colaboración del presbiterio, de manera que, unida a su pastor y congregada por él en

el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica». Lo que aquí se afirma y significa ya se puede encontrar en el joven Möhler. Él contrapone la estructura de la Iglesia primitiva a los malentendidos de tipo centralista que se dan en su tiempo y en el nuestro. Esto último es también de la mayor importancia en vistas a alcanzar la plena unidad de los cristianos.

Aún se podría presentar más a fondo la idea de Möhler acerca de la «communio» y así mostrar cómo entre él y el Vaticano II existen semejanzas llamativas no sólo en sus afirmaciones, sino también en el desarrollo de éstas. Pero me ahorro ahondar por aquí, pues todo lo anteriormente expuesto muestra suficientemente que Möhler, en este punto, llevaba una gran ventaja que será continuada por el Concilio.

3. Todavía podríamos preguntarnos en qué medida otros pilares básicos de la eclesiología del Vaticano II se deben a Möhler: la visión de la Iglesia como un misterio, la fundamentación bíblica y patristica de la eclesiología, las formulaciones generales de tipo pneumatológico y cristológico y mucho más. Pero es más bien el carácter ejemplar de la eclesiología de Möhler (como también la de Newman y la de algunos otros) el que, por caminos directos o más indirectos —que en cada caso se han de descubrir—, lleva a que sus ideas se impongan.

*Tesis III: Möhler es con razón designado como precursor (Galionsfigur) del ecumenismo actual*

La cuestión velada —a veces también claramente formulada— que motivaba a Möhler era la de la unidad de la Iglesia. Pero esta preocupación se dirigía no sólo a la unidad intraeclesial, sino que la planteaba frente a la existencia de una Iglesia católica, así como de otras comunidades cristianas. Ya bastante pronto, a final de octubre de 1822, se expresó en favor de una aproximación entre protestantes y católicos, de modo que ambos grupos los considera casi como de la misma categoría. Su interés por el protestantismo se entreteje como un hilo conductor en las recensiones que escribe hasta 1824. Desde una cierta visión «ideal», Möhler ha presentado el protestantismo en la *Unidad* como una herejía. Pero la coexistencia de la Iglesia católica y de las comunidades protestantes es la realidad del mundo contemporáneo. De la misma manera que la Iglesia (en sus miembros particulares) lleva desde todos los puntos de vista algunos elementos de error y de mal, así también el grupo protestante no es absolutamente ma-

lo. En éste hay aspiraciones a un nuevo cristocentrismo, en éste hay admirables y gloriosas figuras (como Neander), en éste hay leales afanes de unidad. Ya el joven Möhler esperó y aspiró a la unidad de los cristianos.

A decir verdad, Möhler cambió más tarde el tono de su expresión. El *Athanasius* no es sin más una controversia con el protestantismo. El arrianismo histórico es prototipo del protestantismo: también aquí no raramente se niega la divinidad de Cristo y se sostiene una justificación meramente extrínseca. Ya se está escuchando claramente al autor de la *Simbólica*. Sin embargo, la *Simbólica* no es de ninguna manera una obra totalmente polémica que descalifique a la otra parte. La obra principal de Möhler está animada e inspirada por la idea de que lo último no es la coexistencia de las confesiones, sino más bien su futura unión íntima, aun cuando el tiempo para ello todavía no está ahora suficientemente maduro.

En este punto es importante la influencia de un libro que hasta ahora ha sido poco considerado, *Theoduls Gastmahl* (Banquete de Teódulo), una obra anónima del criptocatólico Starck, que, entre otros temas, trata de la reunificación de las confesiones cristianas.

Los participantes en el «Banquete de Teódulo» discuten sobre variadas formas y posibilidades de reunificación, sin querer comprometerse por una o por otra. Todas ellas tienen desventajas (previsibles e imprevisibles). Odilo, por su parte, se decanta por la reunificación como agrupación (de los «últimos» cristianos de origen protestante) dentro de la Iglesia católica. Esta agrupación es para él acción de Dios. La realización de la reunificación como una acción no prevista por Dios —independientemente de la concretización de Odilo— debe ser considerada como un «tipo» propio de reunificación. «Si Dios —afirma Odilo en referencia a Tabaraud— no gobierna las manos que religiosamente trabajan en la ejecución de un edificio tan humanitario, como es la reunificación de la Iglesia, es inútil que uno se engañe de llevarlo a la práctica». Aquí todo se espera de Dios, y todo del hombre. Dios tiene que querer la reunificación y llevarla a cabo. Las circunstancias del dónde, cuándo y cómo no se pueden prever. En cualquier modo esta reunificación sucede «sólo en recíproca tolerancia y amor».

A este tipo de reunificación da Möhler la precedencia. Razones:

1. Todo el movimiento de ideas eclesiológicas del autor de la *Unidad* arranca de Dios (esto es, de Cristo y de su Espíritu Santo). Concibe una eclesiología «desde arriba» o «descendente», hasta tal punto que en este sentido se puede hablar de una «única eficacia de Dios». La Iglesia como tal es obra del Espíritu de Cristo. El conocimiento de la verdad por parte del



hombre es realizado por el Espíritu de Cristo. ¿Acaso es entonces sostenible que la consecución de la unidad sea obra de otro diferente del Espíritu de Cristo?

2. En los escasos pasajes de la *Unidad* en que se habla expresamente de reunificación se trata bien de un objeto de «anhelo», bien de un acontecimiento escatológico, vinculado al gobierno definitivo de Dios. En ambos casos la reunificación ha de entenderse como acción y «milagro de Dios». Se escribe aquí «milagro» entre comillas porque no se está pensando en que Dios lleve a cabo esta reunificación inmediatamente, de hoy a mañana, sin preparación por parte humana. Más bien hay que entender este acontecimiento en el sentido de que Dios añada, por así decir, el «salto cualitativo» al (presupuesto) esfuerzo intenso del hombre: el esfuerzo humano por la reunificación, de suyo sin garantía de éxito, alcanza su fin. Este es el milagro de Dios. La línea argumentativa responde a la del *Teódulo*. Pero el hecho de que se exija la actividad del hombre resulta, por una parte, de las observaciones que Möhler formula en la serie de recensiones a escritos sobre el tema de la unión compuestas simultáneamente a la *Unidad*, y, por otra parte, se deriva de la *Unidad* misma, por cuanto allí la relación Iglesia-herejía no se considera como un hecho irrevocable ni como un proceso automático, sino como un hecho sobre el que la acción humana puede influir.

3. En E 97 (§ 30) Geiselmann cita —con razón— un pasaje de la *Doctrina de la fe* de Schleiermacher (§ 166), en que éste advierte que el afán por la reunificación tiene que presuponerse en la Iglesia en todas las épocas, «porque el Espíritu Santo no puede desaparecer por completo de la Iglesia ni descuidar uno de sus cometidos esenciales». Al menos en este pensamiento, que es introducido tal cual en la concepción eclesiológica möhleriana, el tubingués ha debido de beber en Schleiermacher o bien aproximarse mucho a éste.

Precisamente con la *Simbólica*, claro está, Möhler ha dado decisivos impulsos al trabajo de controversia teológica, esto es, de orientación ecuménica por parte católica. Ha puesto en claro metódica y conceptualmente que el ecumenismo teológico sólo puede resultar fructífero si se conocen y entienden las diferencias de doctrina y de vida de las comunidades separadas y si se «superan» («aufheben») en una gran síntesis. Sin que Möhler reconociera una relativa equiparación de cada una de las confesiones, creía en el sentido oculto que las separaciones proporcionan al destino de la Iglesia. «Así la *Simbólica* de Möhler es una teodicea de las separaciones doctrinales» (J. R. Geiselmann).



No cabe ninguna duda de que Johann Adam Möhler es uno de los grandes clásicos de la Teología y precursor del actual pensamiento teológico.

Harald Wagner  
Kath.-Theologische Fakultät  
Westfälische Wilhelms Universität  
MÜNSTER